في التنوير الإسلامي

«٥»

ابن رشد

بين الغرب و الإسلام

تأليف

د. محمد عمارة

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

في التنوير الإسلامي ٥

ابن رشد

بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد فرهيه سنة ١٩٣٨
www.nahdetmisr.com

العنوان: ابن رشد بين الغرب والإسلام .
المؤلف: د. محمد عمارة .
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .
تاريخ النشر: يناير 2004م .
رقم الإيداع: 2004/ 1666
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-2582-X

الإدارة العامة للنشر: 7 ش أحمد عرابي ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 3452694-3466434 (02) فاكس: 3452694 (02) ص.ب 77 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 90 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: 3330237 (02) ـ 3330239 (02) ـ فاكس: 3330240 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي ـ الفجالة ـ القاهرة ـ ص. ب: 96 الفجالة ـ القاهرة
ت: 3909577 (02) ـ 3908393 (02) ـ فاكس: 3903195 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 0800220022
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 109 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5749594 (03)

مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2356615 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: كافة إصدارات شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع تجدونها على موقع الشركة بالعنوان التالي: www.nahdetmisr.com الرقم المجاني: 0777666

www.nahdetmisr.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر .

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد - (٥٢٠ - ٩٥٤هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) - فيلسوفًا حكيمًا .. ومتكلمًا مسلمًا .. وفقيهًا مالكيًا .. وقاضيًا للقضاة .. وطبيبًا عظيمًا .. وأديبًا ولغويًا .. أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثارًا خالدة، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التي أحاطت بكل هذه الميادين ..

فله في علم الكلام : (مناهج الأدلة في عقائد الملة) وفي المنهج : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) .. وفي الفقه : (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .. وفي اللغة والأدب والنحو : (تلخيص كتاب الشعر) و (الضروري في النحو) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق) .. وله في الطب أكثر من عشرين كتابا، أشهرها : (كتاب الكليات) .. أما في الفلسفة - التي صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتأليف ما يزيد على التسعين كتابًا ..

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه .. فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي، فارتفع ببراهينه عن جدل

المتكلمين الذى غلب على الاحتجاج فيه . . وفلسف علم الفقه ، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة فى فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه . . وكذلك كان (فصل المقال) و (تهافت التهافت) كتابين فى فلسفة المنهج ، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . .

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبى الوليد . .

وإذا كان «ابن الأبار» (٥٩٥ - ٦٥٨هـ ١١٩٩ - ١٢٦٠م) قد أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره ، وفى سياق العلم الإسلامى والعالمى ، عندما تحدث عنه فقال : «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام ، وغير ذلك . ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلمًا وفضلاً . وكان - على شرفه - أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا ، عُنى بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيد وألَّف واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفْزَعُ إلى فتواه فى الطب كما يُفْزَعُ إلى فتواه فى الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان : أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى ، ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد» . .[1] .

(١) (رنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م .

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية - المتخصصة» لابن رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمي ، وفضله الخلقي ، والتواضع الذي زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية ، فجعله جامعًا إلى العلم العدالة الجامعة التي اشترطها الإسلام وحضارته في العلماء قبل الأمراء ! . .

فابن رشد ، الذي كانت حياته الفكرية تجسيدًا للصراع الفكري بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين ، هو الذي يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول : «إن العالم ، بما هو عالم ، إنما قصده : طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»[1] . . وهو الداعي إلى أن تكون «حياة» العالم تجسيدًا «لفكره» وذلك حتى يجد فكره طريقًا ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التي يُحثّ بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وُجد فينا الخُلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعًا»[2] . .

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» وبين الاعتصام بالحق الذي نؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ، فيقول : «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٧ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ ، تحقيق : د . محمد سليم سالم ، طبعة القاهرة ١٩٦٧م .

منها موافقًا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم»[1] ! . .

***

وإذا كانت الأرض مهدة لدارسى «ابن رشد الفيلسوف» . . أو «ابن رشد الفقيه» . . أو «ابن رشد الطبيب» . . فإنها ليست كذلك بالنسبة لدارسيه «مفكرا» . . أى دارسى موقعه الفكرى بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم فى التقدم والنهوض . . ففى هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد ، منذ عصره . . وحتى كتابة هذه الصفحات ! . .

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف فى موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم» نابعًا من غموض فى منهاج فيلسوفنا ، أو نقص فى وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعًا من «الهوى» حينًا ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره – عن بقية القطاعات – فى أغلب الأحايين ! . .

فالذين رأوه شارحًا لأرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ق .م) قد حمّلوه أحمال فيلسوف اليونان . . والذين رأوه ناقدًا للفرق المتكلمين الإسلاميين ، حمّلوه على «الفلسفة» ، بالمعنى اليونانى ، وعلى «العقلانية» التى لا «نقل» فيها . . فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبى الوليد ، خلت من المنهاج الذى

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

حدّده الرجل للناظرين فى مذاهب النظر وتيارات الفكر . . وهو المنهاج الذى لم يبتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامى ، وهو : عرض «الحكمة» - التى هى «الإصابة فى غير النبوة» . . أى الصواب الذى يصل إليه «العقل البشرى» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التى نزل بها الكتاب العزيز - أى الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل . . والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ، لأنهما هدايتان من الخالق الواحد - الذى أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان .

فإذا كان الرسول ﷺ قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ﴾[1] . . وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوى - هى «الإصابة فى غير النبوة»[2] . . فإن النظر العقلى فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التى يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحى والتنزيل ، ليتزامل الكتاب والحكمة فى هداية الإنسان . .

«فالحكمة - (عند ابن رشد) - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[3] . . . والبرهان هو : «النظر بالعقل فى الموجودات»[4] . . فإن هذا النظر فى الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامى لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفى ذلك جوهر

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩ .
(٢) رواه البخارى
(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .
(٤) (فصل المقال) ص ٢٣ .

الدين وأولى فرائضه ـ ، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[1] ، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلى والبرهانى فى الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾[2] ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[3] ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾[4] ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾[5] . .»[6] .

فالنظر العقلى ، والفحص فى الموجودات بالبرهان : «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع ، لأنها هى طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - . . ومن هنا تأتى علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشريعة» فى المنهاج الإسلامى ، الذى صاغه ابن رشد . . ويأتى ضبطه ، الذى يميز إسلامية الحكمة ، إذا هى التزمت العدالة الإسلامية فى النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين فى صناعة البرهان . . وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلا للنظر . . هو الذى جمع بين أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة .

---

(١) المصدر السابق . ص ٢٦ .
(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٥ .
(٣) سورة آل عمران : آية ١٩١ .
(٤) سورة الحشر : آية ٢ .
(٥) سورة الغاشية : الآيتان ١٧ ، ١٨ .
(٦) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية . .»[1] .

***

لكن . . ومع كل هذا الوضوح والتحديد فى المنهاج الرشدى للنظر العقلى - الذى يلور فيه منهاج الإسلام - فى جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذى شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به - . . فقد اختلف الناس فى الموقع الفكرى لابن رشد اختلافا شديدا . . فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا فى «حكمته» الفلسفة التى لا تلتزم بالشريعة . ولا تعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة» . . بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - اللا إسلامية - على أنقاض الدين ؟! .

ففرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠هـ ١٨٧٤ - ١٩٢٢م) - وهو علمانى ماروني - يقول : «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم» . . [2] .

والقس يوحنا قمر ، يقول : «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام» [3] .

والدكتور مراد وهبة - وهو «ماركسى - من إخواننا الأقباط - وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول : «إن ابن رشد يُخضع الدين

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٠٣م .

(٣) (ابن رشد) جـ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

بالعقل ودعوة لعصر جديد عن العقل ومؤسس متنور العربي والعلمانية الغربية»[1].

وبعد صدور هذه الأحكام مع قدر من حسن النية وسلامة الطوية من أن هؤلاء الباحثين قد تعطلوا بحكم على ابن رشد من دراستهم لتراث الرشديين اللاتين الذي صاغ الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا بل ما كان عليه أوروبا وما زال يلعب دورًا محوريًا في تأسيس علومها وعلمانيتها فحسبوا مقالات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة المسلم غير منصفين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التي قوّمت فلسفة ابن رشد وحددت موقعه الفكري انطلاقًا من إبداعاته الفكرية وصياغاته وتقديمه مشروعه في شروحه على أرسطو وفي صدد مقدمة هذه الإبداعات «مقولات ابن رشد اللاتين» وهي الدراسات التي خصت «رينان» (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م) وهو أول دارس كبير لابن رشد من فلاسفة العرب عندما يقول: «لقد أدرك ابن رشد جيدًا أن يكون ابن رشد ينبغي الانطلاق من الاعتقاد بانطلاق وأشد ضروب الصرح العقلي عقدًا، كما جرى بأن يكون اسمه عندما يحقق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها مطلقًا على وجه التأكيد»[2].

وجعلت «شيل تالاسيوس» (١٨٧١ ـ ١٩٤٤م) وهو من أكبر المستشرقين الغربيين، وأخبرهم بالتراث الإسلامي وأعلمهم بأحكامه يقول: «إن من الواجب أن نبحث في تلك الفكرة الوهمية التي

---

١ ـ [illegible]

٢ ـ [illegible]

٤١، طبعة القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية

كان جميع المؤرخين صحيحة لها وهي أنهم مثل وحدة جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى وهي عصر النهضة، اسم «الرشديين» فإنهم لا يترددون في أن يقفوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتميز بها هذه الجماعة»[1].

كما جعلت الإمام محمد عبده (١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وهو من أفقه الناس بفقه ابن رشد يقول في حتام نقده لآراء فرح أنطون وبعد عرض فلسفي لمذهب ابن رشد: «فهل بعد هذا يُعد الفيلسوف ماديا، ومذهبه مذهب مادي قاعدته العلم؟! لا بل إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم، دائر بحدود النص، وسعادته وشقاؤه وعذابها ونعيمها..»[2].

لقد أردت بمقدمة الطبعة الجديدة - بالصعبة والعسيرة - وعقلانية تنوير تلاميذه - إقامة قطيعة معرفية مع الخطاب النصري وخلق أجندة المعترضة من سدنة تطوره حضاري، وتأسيس بمقدمة جديدة حتى نواكب الإنجازات فقدمت بذلك نظرية حقيقتين

(١) العقلية العلمية الوضعية التي تؤسس عليها مقدمة

ب) والدينية التي لا تخضع منهج العلم، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية..

---

(١) المرجع السابق ص ٢١، ٢٢

(٢) وعمال الإمام محمد عبده ج ٣ ص ٣٢٧ و ٣٢٨ تحقيق محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣م

وبعد نشوء القول بحقيقتين إلى ابن رشد وسعى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين». ولقد كانوا - في حقيقة منطلقين من الأرسطية كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية - التي قدمها ابن رشد في بعده الخاص ومن هنا جاءت حماية النظرة الخرئية وحدة الجانب، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى شروح على أعمال فيلسوف اليونان.

وقد كان فرح أنطون وهو صنيعة الغرب الذين يقبل هذه النظرة المبسوطة إلى ابن رشد العربية إنما صنع ذلك، وهو يؤسس مع مجموعة مثقفين مواليه الذين سعوا نحو مقاومة السيطرة الاستعمارية في بلاده إلى خلال النموذج الغربي في نهضة وتقدم النموذج الوضعي العلماني - محل النموذج الإسلامي الجامع، بشموليته ومنهجه بين الدين والتراث والعلوم الدنيوي فسعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم، وهو يقدم خطر الحضارة اللا إسلامي إلى الأمة المسلمة. فإن خلفاء فرح أنطون الذين تجاوزوا «وضعيته المصفية» التي جاوزت بين «الدين» و «العلم»، مع فصل نهائي بينهما إلى «الوضعية المادية» التي تمحو «الدين»، تأويله، فتخصصه بعلم وعقل، خضع إلغاء وليس وقوفا عند التمحص والنظر والعمق - هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم في مواجهة خاصة ظاهرة الإحياء الإسلامي ذات الصنع مع ابن رشد صنع الادعاء القسري لفيلسوف قرطبة، لجعله «البديل» الذي يتحصنون به، وهم يحاولون إقامة

قطيعة معرفية مع الإسلام، وذلك بإحلال التنوير الغربي - والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحي والنص والشريعة، عزلا للسماء عن الأرض، وإحلالا «للدين الطبيعي» محل «الدين السماوي»، واستبدالا عاما وكاملا «للنسبي» «بالمطلق»، و«العقل» «بالنقل»، و«السلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية». بحسب هذه الثنائيات في الإسلام، كما هي في الفكر الغربي، من «المتقابلات المتناقضات».

وقد سبق إلى ذلك أمور عدة، في مقدمتها، ومن أهمها بث التزييف لمذهب ابن رشد في تأويل النص حتى لقد صور دعوتهم إلى جعله فيصلا بين الدين الغربي العلماني في التصادم والتهويش، دون مواجهة أو تأويل، الأمر الذي جعل الحديث عن ابن رشد يفكر الجميع في موقعه الفكري بين جبهتي التغريب الغربي والإسلامي، لتحرير حقيقة مذهبه في التأويل، بعيدا عن تقسيمه مكانه من مذهب حكمة وشريعة الإصلاح.

***

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanarb.com رابط بديل

الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى الجديدة المعاصرة التي تربط بين رشد عقلانية ابن رشد اللاتيني وتأسيس التنوير الغربي الحديث بعبارته الشهيرة التي أصدرها مفكر باريس في مارس سنة ١٢١٧م، والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية لابن رشد اللاتيين، ومنها

١ - إنكارهم علم الله بالجزئيات الحادثة

٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما تحت فلك القمر الإنسانية

٣ - وقولهم بقدم العالم..

٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة

٥ - وإنكارهم حدوث العالم

٦ - وقولهم بتحقيق مختلف الفلسفة مشبهة، وصادقين بها

يقولون إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات ابن رشد وأن أهمها «هو نظرية الحقيقة المزدوجة» ومقتضاها يمكن صدق الشخص متناقضتين في آن واحد، أي إحداهما صادقة في مجال العقل والفلسفة والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني، وأن فلسفة ابن رشد هذه قد أثرت تأثيرا رشدا في أوروبا وأسهم في لإصلاح الديني وفي التنوير»[1].

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤، ١٣٥، ١٤١

لم يقف تجاوز هذه الحدود لهذه الدعوى عند مستوى الفهم، بل ذهب فرح أنطون إلى دعوى أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل بالتأويل». وهو ادعاء ينفي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وأنسى حقيقة بديهية، عندما عقد بالتأويل حقيقة واحدة هي حقيقة العقيدة. ورأى أنهم بهذا التجاوز قد كشفوا ما لم يكشفه فرح أنطون. فلقد «نبه فرح أنطون إلى ضرورة التفصل بين العلم والدين، وحبذه في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «المعلوم»، لأن قوته مبنية على المشاهدة والتجربة، أما الدين فيوضع في دائرة «الغيب» لأن قوته مبنية على التسليم والإيمان في الكتب من غير فحص في أصولها. ومعنى ذلك أن يكون لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر»[1].

ويصيب الدكتور مراد وهبة حين يحاور دعوى فرح أنطون فيقول: «وفي رأيي أن هذا الاتجاه يخالف ما يذهب إليه ابن رشد... إذ إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل بمعنى أن ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني لدى يتفق ومقتضيات العقل. وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولا في أوروبا حين أصبح أساسا لما يسمى بـ «الهرمينوطيقا» أي علم التأويل.

ونحن لن نقف مكتفين في رد دعوى [illegible] عند عدم التأويل، بعده يخضع العقل، وإنما نعني خاصة [illegible]

(١) (مدخل إلى الدين)، ص ١٩٥ - ١٩٦.

وخصائصه بمعقل [illegible] ن خلف عند تلخيص هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل العربي قد قدم عصارة الموسوعة الأرسطية [illegible] إلى علاقة بهرمس [illegible] والهرمسوصفا وحد من مذاهب أرسطو [illegible] عن الهرمسوصفا [illegible]

وإذا سعمد بي لإبداع الفكري لابن رشد [illegible] عض مقولات «الرشديين اللاتين» عن هذا الإبداع لنرى هل هناك نسب حقيقي بين هذه المقولات وبين فكر ابن رشد؟ وسنجد حقيقة تدفع الفكري لمنسوب قرطبة من مذهب المصر وتنا [illegible] فكر ومذهب الأم في التقدم والنهوض..

***

(١) المرجع السابق ص ١٣٩

١ العلم الإلهي بالجزئيات

[illegible] سبحانه وتعالى [illegible]
للجزئيات [illegible]
[illegible] ثم أصبح لا يدري من أمر [illegible] شيئاً [illegible] كصانع الساعة ، الذي
انتهت علاقته بها بعد صنعه لها [illegible] ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث
[illegible]

والتدبير لغير الله

[illegible]

(١) سورة الأعراف [illegible]
(٢) سورة طه الآيتان ٤٩ ، ٥٠
(٣) سورة العنكبوت آية ٦١

الله سبحانه وتعالى عليه، عالم بحقائق كل شيء بالكيفيات. لكن هذا العلم الإلهي مفارق بعلم الإنسان، لأن علم الإنسان صادر عن الموجودات، ومُنفعل عنها ومتغير بتغيرها، ومعلول لها. بينما علم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات. فالمغايرة ليست بين الكلي والجزئي في علم الإلهي وإنما هي بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان.

إن علم الله معلول للمعلوم له، فهو مُحدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا. فإنه علم بالمعلوم الذي هو الوجود، فمن شأنه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل دون المتقابلات وجمعهما واحداً، وذلك غاية الجهل وكيف يتوهم على الناس أن يقولوا إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات. وهم يعلمون أن الرؤية لمصداقه تتقسم لإدراك الجزئيات جميعاً في الوقت المستقبل، وأن ذلك العلم متغير يختص بالإنسان في أنه من قبل العلم لأنه متغير بكل، ومتسوى عليه [1]. فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم الحادث لأنه غير متعلق أصلاً [2].

وقد كانت الصور الأرسطية والبوذية وكذلك تصور المتصوفة تطلق فعل الذات الإلهية، والتي يراد بمجرد خلق بعالم، غير متغيرة، فيتبع في تصور الفيض والله هي

---

(1) [illegible]

(2) ضميمة في العلم الإلهي (فصل [illegible]).

منطلقات تصور العلماني الذي يحرر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية. فإن قطع بن رشد بأن الشارع هو الفاعل بكل، وموجده، والحافظ له، وهو المدبر بكل والمستولي عليه، يجعله على النقيض من تصور العلماني بصدق عمل وفعل وتدبير الكون لإلهيته. ومن ثم ينفي علاقة فكره بتأسيس العلمانية الغربية. كما ينفي علاقة هذا التفكير الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفي العلم الإلهي بالجزئيات..

***

(١) تهافت التهافت، ص ٣٩٠.

٢ علاقة العناية الالهية بالافعال الإنسانية

وقد [illegible] وقف الإنسان عند حدود هذه العلم [illegible] العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية [illegible] فصلنا لكم فيما سبق بها غير وحدانية الإلهية في خصوص هذه الأدلة في بابه.

وبهذا الدليل هذه الإلهية بالإنسان وحسن جميع ما يحدث من أجل العناية به.

وتشهد جميع آيات سبحانه وتعالى، على هذه العناية والموجودات. فتدل على تلك العناية [illegible] استقرئ الكتاب هذا [illegible] لكتاب هذه عينه وعينها [illegible] سبحانه، تنحصر في جنسين:

أحدهما طريق يقود على عنايته بالإنسان، وحسن جميع الموجودات من أجله، ويسمى هذا دليل العناية.

والطريق الثاني [illegible] يقود على عنايته بجميع الموجودات [illegible] والعقل، ويسمى هذا دليل الاختراع.

١) منهج الأدلة) ص ١٥١، دراسة وتحقيق د. [illegible] ١٩٥٥م

وفي علاقة العبد بربه ... والمخلوق ... فالله ... الأفعال ... لا يدع ... مجالا لأي شبه بين مذهبه الإسلامي وبين مذاهب المادية والوضعية المتعددة ... فهو يقطع بأن الإرادة الإنسانية في الشعور والسلوك ... في يحدث في الكون ... وفق قانون العموم والظروف والأسباب والملابسات التي خلقها الله خارج الإنسان ... من حوله ... وفي داخله ... لا يخرج الإنسان ... فيه ... فالإرادة والفعل الإنساني محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره ... فالله ... تعالى ... قد خلق لكل شيء مقدارا ... فكل الأشياء هي أصداء لكل ما كان ... الكائنات ... لأشياء ... لا تتحرك ... الأسباب التي سخرها الله ... خارج ... ولن تفعل شيئا ... كانت الأفعال المنسوبة إليه ... الأمرين جميعا بإرادته ... وموافقة الأفعال التي من خارج نفسه ... وهي المعبر عنها بقدر الله.

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي المسئولة عن الأفعال التي يروم فعلها أو عائقة عنها فقط ... بل هي السبب في أن يريد أحد ... فالله ... هي شؤون يحدث ... في الكون ... أو يصنع شيئا ... وهذه التفاعلات ... هي ... أحد ... من هذه الشيء ... يعرض ... الأمر التي ... خارج ... وهذه الأسباب ... التي من خارج ... على قصد ... وليست مقصودة ... لا تخرج ... بحسب ما قدر ... عليه ... وفعله ... ولا ... عنه ... الأسباب ...

من خارج ، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ، ومقدار محدود ، وإن كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مُسْنَدة إلى تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس نَعْني هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى - في داخل أبداننا

والمقدار المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تحل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله - تعالى - على عباده وهو اللوح المحفوظ»[1]

هكذا جعل ابن رشد العناية الإلهية محيطة بالإنسان ، ترعاه ، وتدبر أمره ، وتسهم في تحديد فعله وتركه ، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل وتتدخل في الإنسان ... فأين من هذا مذهب الرشدي و «الرشدية الإسلامية» بكل العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين» ؟! .

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما اتفقت عليه الشريعة والحكمة من الاتصال» يقرر أن الأسباب التي هي موجودة في جواهرها وقواها ، غير آتية بأسباب فوق الطبيعة ووراء الطبيعة ، لأن الرشدية في سياسة مذهب إسلامي ، تريد كل

(١) «المصدر السابق» ص ٢٢٥ - ٢٢٧

«الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها سبحانه وتعالى. فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات، يسعه على أن يرفع هذه العلاقة. علاقة السببية. أو إنك هو موقعها في مذهب «الصدفة» و«المدية» فيقول: إنه ليس هناك أسباب ومسببات ثم يكن هناك شيء يُرَدُّ به على القائلين بالعلل. أعني الذين يقولون: لا صانع هناك، وإن جميع ما يحدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»[1].

فالفرق بين علاقة الأسباب بالمسببات عند الأشعري وابن رشد هو أن كل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود، وهذا ليس من مذهب مادية، ويكن فيه علاقة السببية بين الأسباب والمسببات لا يعني، عند ابن رشد، إنكار الفعل الإلهي، الذي هو جميع الأسباب، والقائم عليها، وفوقها. وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وبين سلطان الخالق عليها - ومن ثم على المسببات - وهو ما عجز عنه الأشعرية وبعض المتكلمين.

وفي صياغة هذا المذهب الذي يبقي خلاف الفاعل حول السببية في الفكر الإسلامي يقول ابن رشد: «وإنما دعا هذا المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (أعني إلغاء الضرورة بين الأسباب والمسببات) شيئان من القول بالفعل الذي ذكرناه في الموجودات التي فيها تركيب فيها بالقوة، وغير ذلك من الأسباب الكثيرة. فهربوا من القول بالأسباب خلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسبابا فاعلة غير الله»

(١) (تهافت التهافت ص ٢٠٢)

لم يقدم ابن رشد حل جديد للإشكال الذي أثاره بعض المتكلمين، فمقول «وهب» لا فاعل فيها إلا الله إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإبداعه وخلقه لوجودها وأيضا، فليهم حقا أن يدخل عليهم من يقول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، يعلموا أن القائل بتأثير الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بتجريده جزء من موجودات الله وذلك أن من تجريد جنس من مخلوقات الموجودات فقد تجريد فعلا من أفعال الخالق ـ سبحانه ـ ويقرب هذا من تجريد صفة من صفاته ... إن من تجريد كون الأسباب مؤثرة بإبداعه في مسبباتها فرفع في الفعل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الشيء بأسبابه والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائية ... فمن ينكر الأسباب جملة هو قائل غريب جدا عن جميع العلوم[1].

وبهذا ذهب رشد في العناية الإلهية ... وقد سبقت التي وضعها في تصور العناية الإلهية ... فقد بين رشد على الخصوص من مذهب الأشعريين ... أنهم أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان ... وعلى الخصوص فيما يتعلق بالعوالم الأبدية والوضعية التي قررت اكتفاء الطبيعة بذاتها في التأثير فيها وتدبيرها من دون ورائها.

***

١) (المصدر السابق) ص٢٠٢، ٢٠٤، ٢٣١.

٣ قدم العالم

أن دعوى قدم العالم ... من قال بها ... رشد ... الأولين" ... ومن بعدهم كل من ... وضعيه ... في فلسفة ... ومن بعدهم ... ابن رشد ... فيها مذهب ... هذا الاستنتاج ... قدم العالم ... الإسلاميين ... فيقول:

"أما مسألة قدم العالم وحدوثه، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين حكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية ... وحاصله عند بعض المحققين ...

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات صرف، ووسطة بين الصرف ... اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة

فأما الصرف ... فهو موجود ... من شيء غيره ... على شيء ... على غير مادة ... ومن مادة ... فالصرف منهم عندهم ... على وجهين ... في جنس الأجسام التي ندرك تكوينها بالحس، مثل كل ما ... وأرض وحيوان ... وهذا كله ... عند ... فهذا الصنف من الموجودات ... جميع ... من المتكلمين والأشعريين، على تسميتهم محدثة

وأما الصرف الذي ... فهو ... الموجود لم يكن من شيء، ولا

عن شيء، ولا تقدمه [illegible] بعضًا، تفق جميع، من الفرقتين، على تسميته قد [illegible] الموجود المُدرَك بالبرهان، وهو الله ـ تبارك وتعالى ـ الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له ـ سبحانه وتعالى ـ قدره.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء آخر غير فاعل، وهذا هو العالم بأسره. فهذا موجود قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن حيث هو فيه من شبه القديم هو فيه من جهة محدث، سمته قديمًا، ومن حيث هو فيه من شبه المُحْدَث، أسمته مُحْدَثًا. وهو في الحقيقة، ليس مُحْدَثًا حقيقيًا ولا قديمًا حقيقيًا، فإن المحدث الحقيقي قد صرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.

فإن رشد، هذا، تقدم [illegible] في خلاف جميع قدماء العالم وحدوثه، مذهب ثالث، فيه حل الخلاف الذي أحدث بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين. وليس قائلا بقدم العالم الحقيقي بتعالم، وهو مذهب يجعله على النقيض من مذهب المتكلمين الأشعريين والوضعيين. ذلك أنه يعتبر، هذا المذهب يفكر لأنهي الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة تخلق الواحد القديم.

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية أن نحمل في هذا التعبير الوضعي والمادي والعلماني، فضلاً عن جهله المؤسس بهذا التعبير

(١) (فصل المقال) ص ٤٠ ـ ٤٢

٤ علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربي شعاره «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل». ولم يكن ذلك لمجرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي، وإن كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية»، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده، عالم الشهادة، التي يرى العقل وحده على أن يستقل بها دون سلطان من الوحي والدين. ولأن هذا التنوير كان وضعيا في كل الحالات، ومادي في بعض حالاته، فهو لم يستمع لمجرد استماعه عن معارف وحقائق عالم الغيب، وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضروري للمعارف من الصدق واليقين. فهي عنده، بصور طفولة العقل البشري، التي تحتاج إلى استقامته. وهي حين التنوير يأخذ بيده إلى أوضاعه التي تحصر المعرف حقة في عالم الواقع، وتقف بسبل هذه المعارف عند العقل وتجربته. فلا غيب في مصادر معرفته، ولا وحي ولا وجدان في سبل كسبه.

وبهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي، كان تقدير الفلسفة - وهي ثمرة عقلية - على شريعته أمرا بديهيا، على حد شك الدقة، إحلال الفلسفة محل الشريعة، وتحديدا «شريعة عقلية» بدلا من الشريعة السماوية. ولا استمعاء عن شريعة كمصدر للمعرفة الدينية إلى أصول فيزيقية وتجريبية.

كذلك ذكر هذا التنوير خوارق ومعجزات تخالف من منطلق كفاءة الطبيعة ذاتها وكفايتها وجود موجود غير متناهي، مغاير للطبيعة، قادر على تعديل القوانين الطبيعية والأسباب العادية بالخوارق والمعجزات.

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل ومن علاقة الفلسفة العقلية المتمثلة بالشريعة الدينية والخوارق والمعجزات.

فهل كانت فلسفة ابن رشد - عند المستشرقين بالذات - مؤسسة لهذا التنوير؟ كما يدعي المستشرقون جملة في وقتنا الثقافي في هذه الأيام؟!.

إن مفهوم العقل عند ابن رشد يختلف مفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي..

فالعقل عند (توماس هوبز 1588 - 1679م) ليس تفكيرًا وطبيعة للعالم، والعقل عند (رينيه ديكارت 1596 - 1650م) ليس تفكيرًا للعالم، أما العقل عند ابن رشد فهو التفكير الذي يتصف بالكمال المطلق، والعقل عند ابن رشد معترف بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل «ملكة» و«قوة ربانية» وليس عضوًا في جسد الإنسان. فالعقل ليس هو شيئًا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. إن العقل ليس ينتسب إلى عضو مخصوص من الإنسان وليس يكون قويًا في الإنسان به عالم كقوته به يبصر. فهو يبصر بعضو مخصوص. ولم يدرِ لم يكن للعقل عضو يخصه فتبيّن أن قوله فيه عالم. ليس من قبيل أن جزءًا

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٥٦، ٦٣، ٦٤.

منه علم. وذلك أنه ليس يظهر أن فيه عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»[1].

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يصور الفكر كما يصور الكبد الصفراء. وهذا هو على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي - كما عند ابن رشد «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها». وكما عند الشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ/ ١٣٤٠ - ١٤١٣م) «جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله»[2].

وقد كان الغرب قد عاد ويعود - بسبب «الغربة» المادية المعاصرة التي نالت من العلم عما كان يتسم به من اتجاه مثالي في القرن التاسع عشر» - قد عاد ويعود إلى نفس النظرة الإسلامية بمفهوم النفس وقد عبر عنه «بوانكاريه» من أن «من العسير أن نكتشف أن العلم يستطيع بدوره، أن يؤمن على حق بوجود الروح. وإذا كان العقل والإرادة غير مدينين، فلا شك أن هاتين الملكتين لا تخضعان بدقة للتحليل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»[3].

فها هو ذا يعود بنا إلى الدعوة التي صاح بها ابن رشد في مقولته الموضعية والمدوية، التي نرجعها ونسترجع عنها كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟

---

(١) بهجت قبيسي، ص ١٢٣، ٢٢، ١٣.

(٢) (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٣) روبرت م أغروس، وجورج ن ستانسيو (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩، ٤٢، ٤٣، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩م.

وكذلك حين عند مقارنة موقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشريعة بنظيره السويري العربي. قاس رشد لا يجعل الفلسفة العقلية محل الشريعة لأنهما كما يصنع مدنيون عربيون. ولا يجعلهما متجاورين ومتخاصمين كما العرف بعروبة. كما يرى الوضعيون. وإنما يؤسس تفكيرهما معًا بعد التوفيق وإزالة ما بينهما. وهذا مقصد عند ابن رشد كتابه منهجي فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). وقد قدم هذا الموقف الذي لا يجعل الفلسفة محل الشريعة. ولا الشريعة محل الفلسفة. ولا يفصلهما عن بعضهما. وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التي تعتبر أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و «الحكمة». أي جعل للإصابة مصدرًا جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل. ومصدرًا يستقل به العقل الإنساني. فهما الإصابة في النبوة - والإصابة في غير النبوة - هداية من الخالق الواحد للإنسان. يستخدمها في إقامة العمران. فهما أختان رضيعتان ليس بينهما تناقض أو شقاق. وفي ذلك يقول أبو الوليد: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. وهما مصطحبتان بالطبع. متحابتان بالجوهر والغريزة». فهل يحور أو يسوغ الحديث عن موقف الرشدي في قولته الشهيرة العربي الهدى والوضعي [1] ولا ادعاء بأن ابن رشد يخضع الأول للثاني بفصل ما يدي العقل من قدرة على التأويل» [2].

***

(١) (فصل المقال) ص ٦٧

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٥٦

٥ الموقف من الخوارق والمعجزات

ولذلك التنوير العربي لوضعيته ومدرسته قد أنكر خوارق ومعجزات، فربما قد انبعث هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي، وهي قد تعني صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم، عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة. وجعل شعاره «لا سلطان على العقل إلا العقل».

أما موقف ابن رشد، من هذه القضية، فهو على النقيض من موقف التنويريين العربيين. فهو يعلن صراحة وفي الكثير من النصوص، والعديد من الكتب - أن هناك «أموراً إلهية تفوق العقول الإنسانية»، مثل «مبادئ الشريعة» و«المعجزات»، وأن «كيفية وجوده هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية». وأن وجب الكافة، عامة وخاصة، جمهور ومتكلمين وحكماء، هو «التسليم بها والتقليد فيها، والاعتراف بها مع جهل أسبابها». ومن لا يسلم بهذه المبادئ الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق!..

يحمل ابن رشد هذا الموقف الإسلامي المتأصل بمسحة تنوير وضعية وعادية في النصوص واضحة الدلالات، فيقول:

«فالخطأ في الشرع على ضربين

أحدهما يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي

وقع فيه خطأ، كما يُعْذَرُ بعضُ الناس في خطأ في صناعة الطب، وحاكم الناس إذا أخطأ في حكمه ولا يُعْذَرُ فيه من ليس من أهل هذا الشيء.

وإن خطأ ليس يُعْذَرُ فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تنتمي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة تلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع. وهذا مثل الإقرار بالله - تعالى وتقدس - وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة، التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بحسب كيف معرفته، أعني الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية. فالجاحد بشيء من هذه الأشياء، إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو لعقلته عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي» يريد بأي طريق تعن لهم من طرق الإيمان الثلاثة»

فالجاحد لشيء من الشريعة كافر لا عذر لصاحبه، من خاصة كان أو من جمهور. وحكم الله عند الراسخين في العلم فيهم في هذا

(١) (فصل المقال) ص ٤٥، ٤٦

مذهب الرشدي تأسيس التفكير العقلي . الذي سيمكن العلم الطبيعي بالدين الإلهي ؟! .

والمحذور الذي يكرهه ابن رشد لأن بعض من يسميهم ابن رشد كمبتدعة شريعة لا أعلم بشيء في عدم التصديق بها وتحريفها . عنده . وتبديل يجب فيه وفي ذلك يقول :

«أن الكلام في المحذور ... فقدماء الفلاسفة يرون أنهم من مبادئ الشرع . وقد خفي عنهم واشتكك فيها بخلاف ما هي عليه عندهم . مثل من يفحص عن مبادئ الشرع العامة . مثل هل لله تعالى موجود ؟ وهل سعادته موجوده ؟ وهل نفوسنا موجوده ؟ (وغير هذا) - أنه لا يشك في وجوده وأن كيفية وجوده هو أمر مفحر عن إدراك العقول الإنسانية . وعند هو ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا ولا سبيل إلى حصول علم لا بعد حصول المقدمة . فوجب لا يعرض بفحص عن مبادئ التي يوجب المقدمة قبل حصول المقدمة والذي يقوله المتقدمون في أمر الوحي والرؤيا هو على أنه تعالى ... بسيط موجود روحاني ليس بجسم . وهو واهب العقل الإنساني عندهم . وهذا الذي يسمونه الحق في جميع الحقائق . ويسمى في الشريعة الملك »

فعلى حين أسس التفكير العقلي عند ابن رشد على أساس التجربة مع إمكان معرفة الغيب وصدق المعرفة الشرعية حين ابن رشد على تسليم الفلاسفة بقدمة مبادئ الشريعة في

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢١ ، ١٢٢

لأبوهية و مية والسعادة والشقاء لأخرويين وبالمحرمات التي تحجر العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها وبذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك إلى الوحي الذي سلم به الفلاسفة القدماء - بل ورؤوه واهب العقل الإنساني!

وأن هذا هو موقف الفلاسفة الإسلاميين القدماء، من مبادئ الشريعة، ومن المحرمات كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي (٤٥٠ هـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ١١١١م) وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المحرمات فيها.

«وأما ما نسبه (الغزالي إلى الفلاسفة) من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام (حول النار عندما ألقي فيها إلى برد وسلام) فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يحور عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وقاعدة ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد وذلك أنه إذا كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال. كانت الصناعة بمجملها الشرعية أحرى بذلك، لأن الشيء في الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، بل في وجود الإنسان هو بالجملة، بل وما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يعتقد فيها، فإن جحدها وأضمره فيها مبطلان لوجود الإنسان. ولذلك وجب قتل الزنديق فالذي يجب أن يعتقد فيها إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

أن يعترف به مع جهل أسبابها. وبذلك لا تجد أحداً من العلماء يتكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مصادرة لثبوت الشرائع، والشرائع مصادر الفضائل، ولا فيما يقال بعد ثبوت الشرائع إلا على فضائل الشريعة كل فضلاً بإطلاق، فإن مدار الزمان والسعادة هي أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له التأويل في بعض ما عن مدلولها، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: ﴿ الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وحدود العلماء[1]

فحدود الشريعة والمعجزات أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، ووجب العلماء الراسخين في العلم أن يؤمنوا بها من حيث وجود خالق للأسباب قادر على إجلال مسببات أخرى غير معتادة، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومسببات أخرى غير معتادة، أن يعترفوا ويسلموا ويقفوا في هذه الأمور التي لا تستقل العقول الإنسانية بإدراك كنهه وحقيقته، وحتى يعرض الراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فيجب أن لا يصرح بذلك تأويل، فيفرض على العقول الحصر فيما لا قبل لها بإدراكه، وما فرضها أن يقول كما قال الله تعالى: ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به[2]

فهل هذا حد أدنى من الحق والصدق والعدالة يمكن أن يتمسك بصعوبة هذا الفكر الرشدي في سنة تسوير العربي أوضحي وبدي؟

***

[1] سورة آل عمران الآية ٧ [2] سورة آل عمران الآية ٧

٦ التأويل العربي..

والتأويل الغربي

[illegible] هذا مذهب [illegible] علامة [illegible] التأويل على نحو
من الأنحاء، وفي عدد من المصادر والمشكلات [illegible] بعبارة لإمام
الحرمين [illegible] في [illegible] التأويل و[illegible] في موقفه هذا
بسنده إلى رشد [illegible] ومن كلام رشد مقتبسة له في هذا الشأن[1]
[illegible] من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى» تأويل
«الخصلي مضطر إليه وقائل به [illegible] وكذلك الأشعري و[illegible]»
على تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في
مواضعه [illegible] ومع اتفاق الفرق على الدرجات الخمس في
التأويل [illegible] الوجود الذاتي والوجود الحسي [illegible] والوجود
الخيالي والوجود العقلي والوجود الشبهي [illegible] واختلافهم
«أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على
استحالة الظاهر»..[1].

وعلى هذا المذهب [illegible] الذي جعل التأويل «حائلا عند
«قيام البرهان على استحالة الظاهر» أي في بعض مواضع
لا في كل الأمور [illegible] سار ابن رشد [illegible] فاستشهد على أنه
«لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل [illegible] قد كان
الإجماع [illegible] آراء المعتزلي وإمام الحرمين الجويني [illegible] ٤١٩

(١) [illegible] ص ٩٠.

٤٧٨هـ ١٠٢٨ ١٠٨٥م) وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل ونبه على أن التأويل المقبول أي في اللغة العربية ضوابط حددتها هذه اللغة فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها لنص هذه الضوابط اللغوية. وبالتالي فقال «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في الشجور، من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدلت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

كما نبه من وقته على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع. فقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن نحمل ألفاظ الشرع كلها على ظواهرها، ولا أن نخرج كلها عن ظواهرها بالتأويل»[2] فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقيني لم يصح فيه التأويل»

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعين على التأويل وموضعه فكل «ظاهر شرع هو سبيل من سبل المجاز» فهو «التأويل» «الأيلة ما من متصور إلا في شرع، فمجاز ظاهره ما أشار إليه الشرع، إلا ما عثر وتضمنت سائر آخره وأحد في النص الشرع ما يشبهه ظاهره فذلك تأويل، وتقارب أن تسمه

---

[1] المصدر السابق ص ٣٥ ٤٢

[2] المصدر السابق ص ٣٢

[3] المصدر السابق ص ٣٢

[4] المصدر السابق ص ٣٤

[5] المصدر السابق ص ٣٢

وخلص إلى أن مقصد من التأويل ، القائم على قبول «تأويل العربي» هو «الجمع بين المعقول والمنقول» وليس إحلال معقول محل المنقول . .

هكذا أعلن ابن رشد الترعة المذهب الإسلامي في تأويل

(أ) التأويل «جائز» .

(ب) في المواطن التي تقوم فيها البرهان على استحالة ظاهر

(جـ) وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في تخريج الذي تُخرّج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها

(د) وبشرط ألا يثبت فيه إجماع يقضي على أن مراد هو ظاهر الألفاظ . .

(هـ) وبشرط توضيح دلالات ظواهر بعض النصوص على سواها التأويل في بعضها . .

(و) وفي آخر جمع بين المعقول والمنقول لا يتعارضه بشهد والانحياز لأحدهما ، تجاوز للآخر أو بطاله

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية تأويل رأيه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الناس في العلم ، لا يُصرح به لعامة . ولا يُثبت في الكتب لجمهور به حتى ولو كان تأويلا صحيحًا ، مستجمعًا شروط تأويل وضوابطه الفهم التأويل ليس يسعى أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن لجمهور ومتى صُرّح بشيء من هذه التأويلات سواء من غير

(١) المصدر السابق ص ٣٢

أهل الفضل ذلك بالمصرح به والمصرح بنفي الكفر فليس يجب أن تُشك التأويلات الصحيحة في قلوب الجمهور فضلا عن المقصدة ... ولم يصرح بهذه التأويلات بعض أهل الكفر[1].

إن وقاحة الثقافة العامة والفكر الجمهوري ، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل كما حدث في الغرب الأوربي ، والنهضة العربية هو في رأي ابن رشد كفر من مأوس أصوله من أشاعوا فيهم هذا التأويل !.

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ الشريعة وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه ، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره دون تأويل ، لأن هذه الأمور ، عنده ، قد عُلم بالبرهان ، بالطرق الثلاث المتصدين لخصائصه وحقيقته والبرهان والشك أنهم يحتاج أن نصرب له مثلا ، وكل ما على ظاهره ، لا يتطرق إليه تأويل وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية فيها ولا شقاء ، وأنه قصد بها الناس أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط ... إن فهم ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في مبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد مبادئ فيه بدعة[2] ...

---

(١) (فصل المقال) ص٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، وانظر كذلك ص ٥١ و(مناهج الأدلة) ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٢) (فصل المقال) ص ٤٧ ، ٤٨

فهي هذا النص يقطع بأن رشد الكفر بتأويل الذي قاله الباطني الصليحي، الذي يهدف إلى أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أديانهم وحياتهم لأن عامة الناس عندهم، «وحشية محسوسة فقط» وهذا هو حكم بتأويل فلاسفة المتأولين[1].

وقد حذر ابن رشد من أن يسلك هذا في صورة «الاقتصاد في التأويل» وفي حكمه على مؤلف مذهب خاص لا يصرح به «متأول» يدل على مذهب الخاصة «أول بالإسلام ومسلم» وإن التحلي عنه قد أصبح بدعة يدل على صفة راسخة، وشائعة المعرفة والتكفير في صفوفها[2].

إن التفسير الأول يصدر عن عصبية تكفيرية تحقق، وتستعمل هذه الأقوال التي تشبه قول الكندي بعدم جواز تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل ما لم يصرح به.

وأما من أتى بعدهم فربما استعمل التأويل في نقدهم، وكشف خلافهم، أو تعقب مخالفيهم وتبرير قولهم فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيستقصي منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء، مما لله سبحانه، ويجتهد في نصرة ما ظهر له بأنه من عند الله، ويحترز من ذلك شديد الاحتراز، فإن كل تأويل ظاهر يقتضيه أعني ظهوره بحسب اللسان العربي الذي نزل به القرآن سلك على التأويل في هذه الشريعة من غير تحريف ولا تبديل بقصد من تعسف في تأويل أو تحريف في حكم، فصلب لأمر فيه، وحدث فيهم قول في مسألة يُكفر بعضهم بعضاً، وهذا كله جهل تفضي إلى ضرر[3] عند

(١) (فصل المقال) ص ٦٥ (٢) (منهج الأدلة) ص ٢٤٩

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل وهو مذهب أكثر صحة ودقة من مذهب الغزالي فيه على عكس ما يظن كثيرون من الناس يقفون بين الرجلين دون دقة كافية [illegible] في هذا الموضوع [1]

وقد أثبتت حقيقة هذا المذهب الرشدي في التأويل [illegible] لكنه لكي يكتسب مصداقية، فقد [illegible] ابن رشد [illegible] لتطبيق حدود التأويل بحيث لا يتجاوزه [illegible] لا [illegible] إلا [illegible] ظاهر الشريعة فيه وحتى في هذه الحالات الضرورية [illegible] في ظاهر الشريعة مواضع أخرى [illegible]

لكن [illegible] ابن رشد [illegible] التأويل [illegible] فلاسفة [illegible] الغزالي [illegible] على [illegible] التأويل [illegible] ابن رشد [illegible] الآراء [illegible] [illegible]

[illegible]

على عكس الغزالي [illegible] التأويل في كل الأمور [illegible]

[illegible]

[illegible] وهم (العقلانية) ابن رشد و(العقلانية) الغزالي

[illegible]

٣) فلسفة ابن رشد، ص ٦٣، طبعة القاهرة ١٩٩٣م

٤) مدخل إلى التأويل، ص ١٢

٥) المرجع السابق، ص ١٥١

والغزالي في التأويل. لأنهما وهما وأصوب ما نقتطفه من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات الغزالي وابن رشد!

ويشهد على تلك الحقيقة حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» لحسابهم ابن رشد تلك الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة والتي يستغرب وقوعها من صاحب الفلسفة من مثل قوله:

«إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته وحرق مؤلفاته».

فابن رشد لم يحاكم ومحنته كانت لأسباب سياسية علقت بأعنقه فكرية. ثم. كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وحرق مؤلفاته وهو الغزالي كان مصطفاه في المغرب والأندلس حيث عاش وامتحن ابن رشد وكتبه قد أحرقت هناك وضد فكره منذ أكثر من ثلاثين أو نيف وعشرين سنة من محنة أبي الوليد!؟.

وقد كان ابن رشد قد أودع كتابه المنهجي الفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لإثبات المتجانسة بين العقل والنقل بين الفلسفة والشرع اعتماده على التأويل الذي سار فيه على القواعد التي أرسلها الغزالي. فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بقوله إن (فصل المقال) كتاب (كرسه ابن رشد للرد على الغزالي» مثل «هافت التهافت)!؟ ثم يوحي بعبارة أوحى عن هذا الحديث الذي يشير إلى عناوين كتبه!؟

---

(١) موجز [illegible] ص ٤٥

(٢) مدخل إلى [illegible] ص ١٤٥

إن الرجل عندما كتب قصة لخستة قد تحول إلى بدع أسس
في سياق التراث الفلسفي الإنساني، بأقل من معاصرين[1]

وهو فيما كتبه أخيراً عن ابن رشد كان عليه على مقولة يريد أن يروّج لها، وهي أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيراً في بروز حركتين فلسفيتين في أوروبا، هما اللتان سمّاهما «علم التأويل والتنوير» وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد «التأويل السويري» الوضعي الذي حصب على وحوشه اسم وعلم الغيب، والتنوير، ومبادئ الشريعة والذي يهدف إلى إحلال «الدين الوضعي» محل «الدين الإلهي» والذي يعني «منطق» الحساب «المعقول» وصولاً إلى إحلال المنهج العلمي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح!

وهي مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد، التي أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات!

***

(١) المرجع السابق ص ١٣٨

٧ حقيقة واحدة؟..

ام حقيقتان؟؟

صحيح ان اسقف باريس [illegible] بامبيه» قد حرّم في مارس سنة ١٢٧٣م فيما حرم من بعض «المكرنة الرشدية اللاتين» القولة بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صدقتين، احداهما دينية وأخرى فلسفية عقلية! وصحيح كذلك ان القول بحقيقتين ليس بوحدة اخرى وحقيقة هو التعبير عن منهج الفلسفة الوضعية من الدين وعلاقته بالعلم. فهي ترى ان لكل علم مبادئ قبلية خاصة به، لا يمكن البرهنة عليها من العلم، بل ان العلم يفترضها افتراضا، ويبني عليها نتائجه. وهذه المبادئ لا يصدقها العلم بعقلية العلم، بل بعقل خاص يتحكم في العلم، لا يخضع العلم له في العلم. فالفلسفة الوضعية، وان كانت تؤمن بوحدة الحقيقة، وبوحدة العقل البشري، فانها تؤمن بتكامل مناهج العلوم وتعاونها، وبعجز العقل البشري عن الاحاطة بالحقيقة كلها، وبالتالي بوحدة الحقيقة، وبوحدة العقل والاحاطة بها. فالحقيقة واحدة، ولكن العقل البشري قاصر عن ادراكها.

لذلك فان الفلسفة الوضعية تعترف بالدين، وبما يسمى بالحقائق الدينية، على انها حقائق لا تخضع لمناهج العلم، ولا تدخل في نطاقه، وهي بذلك تترك للعقل البشري [illegible]

لكن الزعم أن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة لا بوحدة الحق هو الادعاء الذي نقضه وفنده في غير موضع من هذا الكتاب، وبيّنا أن هذا الادعاء لا يستند إلى أساس من الصحة، وأن ما ذهب إليه ابن رشد في هذا الموضوع هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون قبله، وعين ما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون بعده، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب.

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في كل من الإلهية والشريعة الإلهية، وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، تبعًا لتعدد أحوال وطبائع الناس وحظهم من الحكمة، ومستوى تفكيرهم وتعقلهم، معتقدًا أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها من سبب عن هذه السعادة، وأدعت إليها، التي هي المعرفة بالله - عز وجل - وبمخلوقاته. فإن ذلك مستقر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طبع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث [illegible] حُصّ عليه الصلاة والسلام بُعث إلى الأحمر والأسود

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٥، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١.

أعني لتصمم شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾

فالحق واحد، والمقصد هو في طرق المقصدين بها الحق الواحد..

● ولأن الحق واحد في ذاته، والمعاني واحدة في نفسها، صرب للجمهور مثلاً ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة، دون تعدد للحق أو المعنى. فالمثلاث سبل إلى الحقيقة الواحدة التي يدركها البرهانيون دون مثلاث. لأنك إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثلاث التي لم يمكن تصورهم بإدراكها، قد نبه العقلاء على تلك المعاني نفسها التي ضرب مثلاتها»[3]

فالمعاني واحدة، والحق واحد، والمثلاث طرق وسبل تفضي بالمعاني نفسها، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثلاث.

● والتمايز بين الناس حكماء وجمهور ومتوسطين بينهما ليس في غير الحقائق والمعاني التي يدركها فريق على الآخر، وإنما هو في القدر والنصيب الذي يستقيم إدراكه لكل فريق من تلك الحقيقة الواحدة. «فالطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم في الإدراك

---

(٢) انظر ... ص ٣٠٣

(٣) (منهج الأدلة) ص ١٩١

بوجود الذي سبحانه وتعالى نسبة الكتاب العزيز عنه
وعقيدته الصحيحة تنحصر في حسين أصل العناية والاختراع
ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة
الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور وهذا
الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور
يقتصرون من معرفة الصنعة والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة
الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما
يُدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من
العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدرك
العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا
وكذا آلاف منفعة. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين
الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في
معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى
الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم
علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط،
وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر
إلى المصنوعات التي عندهم علم بعض صنعتها ووجه الحكمة
فيها. أما مثال الدهرية في هذا، فمثل جحدوا الصانع
سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعرف أنها
مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق
والأمر الذي يحدث من ذاته»[1].

(١) (منهج الأدلة) ص ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤.

فالحقيقة في طرق معرفة الله إلهية واحدة بالنسبة للمجتمع، جمهور وعلماء. والاختلاف هو في تخصيص معارف كل فريق من حقيقة واحدة تتجلى للعامة ولا تخرج كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان واحد، وهو واحد، ويتفاضل من مستويات المعرفة فيها هو في كثره وقلته ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة. فمنها الكثير، ومنها يكون القليل والكثير بالنسبة للقدرة على معرفة الشيء الواحد نفسه. فهذه هي الوسيلة القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها، والنسب المدركة منها، وعمق الإدراك لها.

● ومن رشد علماء الكلام في تأليفه بين الكتب التي يوجه بها إلى الجمهور مثل (مناهج الأدلة) - والتي وجهها إلى الحكماء مثل (فصل المقال) ثم تصنيفه تلك التعددية الحقيقية والخلافية والاختلاف المحيط بهذه الكتب كما فهم الكثيرون من عصره - ويعارضه في (مناهج الأدلة) محاولة الجمهور اعتقاد خطأ مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة كما أورد في (فصل المقال) محاولة للتأسيس إلى الحكمة، معتقدا خطأ مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الحكمة، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة. فاختصاص كل كتاب يوجه إلى فريق من القراء، والبدء معه بعرض الأصول التي يتحير فيها كل فريق من تحير كل فريق أحدهما الأصول الشريعة والثاني لأصول الحكمة مع توهم تعارض بينهما وذلك وصولا

بالفريقين ، كل من نقطة انحداره إلى إثبات الحقيقة الواحدة ، وهي تآخي الحكمة والشريعة دائما وأبدا

وفي نص حاسم بهذه المسألة التي لعبت دورا كبيرا في شيوع فوضى رشد بتعدد حقيقة باختلاف الجمهور ، وشر الكتب التي يخطئ بها كل فريق ، يقول ابن رشد : «فالصواب أن نعلم الفرقة من الجمهور التي نرى أن الشريعة مخالفة بالحكمة أنها ليست مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة بها ، من الذين ينتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة بها . وحينئذ نعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة . وأن الرأي في الشريعة الذي نعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي من مبتدع في الشريعة لا من أصلها ، ورأي خطأ في الحكمة . أعني تأويل خطأ عليها وبهذا المعنى اضطررنا ، نحن ، في هذا الكتاب (مناهج الأدلة) - أن نعرف أصول الشريعة ، فمن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها ، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن الخلل في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا ، نحن أيضا ، إلى وضع قول . أعني «فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة»[1] .

فمعنى أن (كتاب مناهج الأدلة) موجه إلى الجمهور ، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة ،

---

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٨٤ ، ١٨٥

بعرض أصول الشريعة، ليثبت أنها لا تخالف الحكمة. ومعنى أن كتاب (فصل المقال) موجه إلى المنتسبين إلى الحكمة، أنه رد على شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة وذلك بعرض أصول الحكمة، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة..

والحقيقة واحدة والحق لا يتعدد، في كل الحالات، وعلى اختلاف أصناف (فطر) المخاطبين.

***

● فالمقصد من «التأويل»، عند ابن رشد، هو «الجمع بين المعقول والمنقول»[1] لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة.

● «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظاهر مع الباطن فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما»[2]. فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس لتعدد الحقيقة. والتأويل جامع بين الفطر وليس مُعدِّدًا للحقيقة.

● «وإن من سنن الشريعة - مثل الإخبار بالله، وبالسعادة والشقاء الأخرويّة - تقصي جميع أصناف طرق الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية التي في معرفتها تمكن المكلف للجميع»[3].

---

١. فصل المقال، ص ٣٢. ٢. نفسه، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥ - ٤٦.

● «ولا يحور التأويل في مبادئ الشريعة ... لأن التأويل هو عمل العقل في الانتقال بدلالة النص من حقيقة إلى مجاز وفق قوانينه) وهذه «مبادئ أمور إلهية تفوق بمعمل الإنسانية ووجب كل إنسان أن يسلم بها ويقف عندها» فحقائقها لا تتعدد لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل ... ويعجز العقل عن أن يدرك كنهه وجوهر الأمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا يستطيع أن تدلنا فيه عن ماهيته كما جميع «أصناف طرق الدلائل»[1].

تلك هي حقيقة «الرشدية الإسلامية» التي عبّرت عنها بدعات فكر ابن رشد ... نحن قرأناها «الرشدية اللاتينية» التي ألصقت مقولاتها زورا وبهتانا بالفلسفة الإسلامي بل بالمشروع الذي خاصمته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشدية اللاتينية»

***

وقد كان المستشرق الفرنسي ليون غوتييه في القرن الثامن عشر الميلادي - حسب إلمامه المقتضب بالفلسفة في بعدها العقلاني الإسلامية فيلسوفا - من هذا المنبر يقود بنفسه على بدعة التنوير الوضعي والمدني الغربي محاولا «اعطاء إسلامية للفلسفة ابن رشد» مرة أخرى ، وبث عندما يزعم أن «الرشدية اللاتينية هي حقيقة فلسفة ابن رشد» وأنه هو مؤسس «التنوير الوضعي العلماني اللاديني» الذي ساد في الغرب المسيحي خلال القرن الثامن عشر وشاع فيهم بمصطلح «التنوير» وهو ضعف «التنوير العربي» الذي يريدون إخلاله محل حد الإسلامي في تقدمه ونهضته

(١) «تهافت التهافت» ص ١٢٤، ١٢٥

وقد كانت هذه الصفحات قد أثارت نقاش «الرشدية الإسلامية» مع مقولات «الرشدية اللاتينية»، فمن الإشارة إلى معالم مقولات التنوير الغربي الوضعي وما زال يتم استخلاصها من كتابات فلاسفته كما عرضها دعاته ممن شهد على زيف دعواهم بأسس ومنطلقات التنوير.

إن من أبرز مقولات التنوير الغربي:

١ - «إن الإنسان حيوان طبيعي اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله فليس خليفة الله، خلقه، وكرَّمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يحددها في العاطفة والشهوة وحدهما»

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم المرئية والطبيعية المحسوسة، لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة»

٣ - «والوقوف، في الدين، عند «الدين الطبيعي»، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا «الدين السماوي» المتجاوز للطبيعة واعتبار الشعور الديني مريحا من خوف الآخر في والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة»

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده»

٥ - «واحلال العلم محل الميتافيزيقا وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «النقية» و«الموحد به»

٦ - «واعتبار الفكر وصمة الدمغ فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء وليس هناك نفس في الإنسان»

٧ - «وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق»

٨ - «وانسحاط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاجتهادات الروحية مع حمل الأوروبية بالإحساسات العرقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات حواسنا، وهي مستندة إلى الحالة العرقية»..

٩ - «وحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة - فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسئول عن سعادته»

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول عرقية وتاريخية وتحرير التاريخ من لمس الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»

***

تلك هي «الخصائص العشر للتفكير العلمي الحديث» كما صاغها الفلاسفة وعرضها دعاته الذين يحاولون بكل ما أوتوا من قوة وبكل الوسائل الخبيثة الشيطانية أن يسلخوا بها المسلمين الذين يعيشون في عقول الأمة المسلمة تحت ستار

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ - ٧٠

سم الفيلسوف المسلم، والمتكلم، والمحدث، والقاضي، والطبيب أبي الوليد ابن رشد[1]..

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل مثقف بين فكر أبي الوليد الذي وقف عند حكمته، وهي الإصابة في غير سنده، وبين الشريعة التي هي الإصابة في سنده، خلاف من أن الله سبحانه وتعالى - هو مصدر الكتاب وحكمته جميعًا؟ وهل من فلسفة علم الكلام الإسلامي، وهو ينظر عقلي على صدق الإيمان الإسلامي؟ كما فلسفة المتكلمين اختلاف المجتهدين الفقهاء المسلمين؟ وقاضي القضاة الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام؟

هل من علاقة حقيقية أو حتى متخيلة يمكن أن نقيمها بين فكر أبي الوليد وبين الحضور الغربي المتأسس على شعار الوضعي العلماني؟!..

أم أن موقع المفكر كفيلسوف فرضه، هو نفسه، بالنحو الإمام محمد عبده "فيلسوف إلهي، ومذهبه مذهب إلهي فاعدته العلم»؟؟.

ألم أن يكون هذا الصفحات قد حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن هذا السؤال

وأن يكون المفكر حاضرة ومتحركة لأن من في نسيج المفكرين الإسلاميين قد تقمص جيدًا عبء مسئولياته وشبهات أصحاب الشبهات!..

وهذا هو [illegible] العقل والعقل

---

[1] راجع [illegible] ص ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١.

الفهـــرس

تمهيد	٣
الدعوى	١٤
١ – العلم الإلهي بالجزئيات	٢
٢ – [illegible]	٢٠
٣ – قدم العالم	٢٥
٤ – علاقة الفلسفة بالشريعة	٢٠
٥ – الموقف من الخوارق والمعجزات	٣
٦ – التأويل العربي ...	٣٠
١ [illegible]	٤٤

صدر من سلسلة
في التنوير الاسلامي

١ - الصحوة الإسلامية في عيون عربية .
٢ - العرب والإسلام
٣ - أبو حيان التوحيدي .
٤
٥ - ابن رشد بين العرب والإسلام
٦ - الانتماء الثقافي .
٧ - تنصير العالم .
٨ - التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات
٩ - صراع القيم بين العرب والإسلام
١٠ د . يوسف القرضاوي المدرسة الفكرية والمشروع الفكري .
١١
١٢ - عندما دخلت مصر في دين الله .
١٣ - حركات إسلامية رؤية نقدية .
١٤ - المنهاج العقلي .
١٥ - النموذج الثقافي .
١٦ - منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق .
١٧ - تجديد الدنيا بتجديد الدين .
١٨ - الثوابت والمتغيرات في النهضة الإسلامية الحديثة
١٩ بعض كتاب الإسلام وأصول الحكم .
٢٠ - التقدم والإصلاح
٢١ - فكر حركة الاست

٢٢ - حرية التعبير في الغرب من سلمان رشدي إلى روجيه جارودي .	د . شريف عبد العظيم
٢٣ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .	د . محمد عمارة
٢٤ - الحضارات العالمية تدافع! . . أم صراع؟	د . محمد عمارة
٢٥ - التنمية الاجتماعية بالغرب ! . . أم بالإسلام؟	د . عادل حسين
٢٦ - الجملة القرنسية في الميزان .	د . محمد عمارة
٢٧ - الإسلام في عيون غربية . . « دراسات سويسرية »	ترجمة/ أ . ثابت عيد
٢٨ - الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة . . أم تشتيت واختراق .	د . محمد عمارة
٢٩ - ميراث المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣٠ - نفقة المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣١ - الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د . محمد عالمي
٣٢ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د . محمد عمارة
٣٣ - الغناء والموسيقى حلال أم حرام ؟؟	د . محمد عمارة
٣٤ - صورة العرب في أمريكا .	ترجمة وتعليق/ أ . ثابت عيد
٣٥ - هل المسلمون أمة واحدة ؟؟	د . محمد عمارة
٣٦ - السنة والبدعة .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٨ - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى .	د . عبد الوهاب المسيري
٣٩ - مركسة الإسلام .	أ . منصور أبو شافعي
٤٠ - الإسلام كما نؤمن به . . ضوابط وملامح .	د . يوسف القرضاوي
٤١ - صورة الإسلام في التراث الغربي .	ترجمة/ أ . ثابت عيد

٤٢ - تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .	د . محمد عمارة
٤٣ - القدس بين اليهودية والإسلام .	د . محمد عمارة
٤٤ - مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د . محمد عمارة
٤٥ - الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق .	د . صلاح الدين سلطان
٤٦ - الآثار التربوية للعبادات في العقل والجسد .	د . صلاح الدين سلطان
٤٧ - السنة النبوية والمعرفة الإنسانية .	د . محمد عمارة
٤٨ - نظرات حضارية في القصص القرآني .	د . سيد دسوقي حسن
٤٩ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .	د . محمد عمارة
٥٠ - الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان .	تقديم / د . محمد سليم العوا
٥١ - عن القرآن الكريم .	الشيخ / أمين الخولي
٥٢ - في فقه الأقليات المسلمة .	د . طه جابر العلواني
٥٣ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .	د . محمد عمارة
٥٤ - مركسة التاريخ .	أ . منصور أبو شافعي
٥٥ - نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون .	مستشار / طارق البشري
٥٦ - السنة التشريعية وغير التشريعية .	محمد طاهر بن عاشور
	الشيخ / علي الخليف
	د . محمد سليم العوا
	د . محمد عمارة
٥٧ - شبهات حول الإسلام .	د . محمد عمارة
٥٨ - نحو طبٍّ نفسي إسلامي .	د . وائل أبو هندي
٥٩ - واقعنا بين العالمية وتصادم الحضارات .	عطية فتحي الويشي

٦٠ - بناء المفاهيم الإسلامية .	د . سيف الدين عبد الفتاح
٦١ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية .	د . محمد عمارة
٦٢ - شبهات حول القرآن الكريم .	د . محمد عمارة
٦٣ - أزمة العقل العربي .	أ . فؤاد زكريا
	د . محمد عمارة
٦٤ - في التحرير الإسلامي للمرأة .	د . محمد عمارة
٦٥ - روح الحضارة الإسلامية .	الشيخ/ محمد الفاضل ابن عاشور تعليق وتقديم/ د . محمد عمارة

للتعرف على أحدث إصدارات نهضة مصر الثقافية بمختلف أشكالها (كتاب / CD)
زوروا موقعنا على الإنترنت: www.nahdetmisr.com على الرقم المجاني 07775666

إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً

ولتقديم هذا « التنوير الإسلامي » للقراء، تصدر هذه السلسلة، التي يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- د. محمد عمارة
- المستشار/ طارق البشري
- د. حسن الشافعي
- د. محمد سليم العوا
- أ. فهمي هويدي
- د. يوسف القرضاوي
- د. سيد دسوقي
- د. كمال الدين إمام
- د. عبدالوهاب المسيري
- د. شريف عبدالعظيم
- د. عادل حسين
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين..

إنه مشروع طموح، لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر